‘Dat en is sonder reden niet. Over de zeven vragen van Seghelijn van Jherusalem’

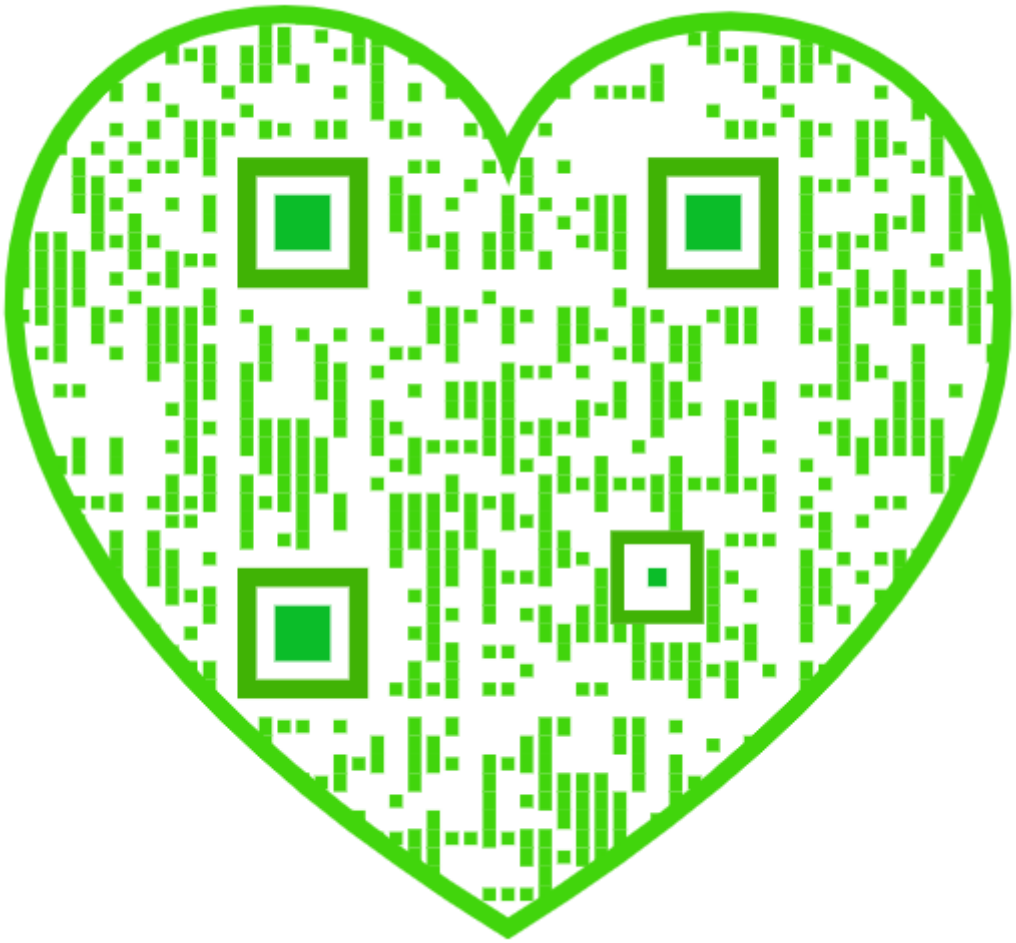
G.H.M. Claassens

bron
G.H.M. Claassens, ‘Dat en is sonder reden niet. Over de zeven vragen van Seghelijn van Jherusalem.’ In: *Spiegel der Letteren* 40 (1998), p. 25-54.

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/claa001date01_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren



Dat en is sonder reden niet
Over de zeven vragen van Seghelijn van Jherusalem*

Inleiding

De overlevering van de veertiende-eeuwse ridderroman *Seghelijn van Jherusalem* is in vergelijking met veel geestelijke teksten uit die periode zeer beperkt te noemen, maar steekt daarentegen weer gunstig af bij die van veel profane teksten. Wanneer we bedenken dat er van 'evergreens' als de *Ferguut* of de *Beatrijs* maar één tekstgetuige bewaard is gebleven, dan mogen we de overlevering van de *Seghelijn van Jherusalem* relatief ruim noemen en dat lijkt een gerede aanwijzing dat het laatmiddeleeuwse publiek het verhaal wist te appreciëren. De waardering die de tekst vanaf de late negentiende tot ver in de twintigste eeuw te beurt viel, staat haaks op die van het contemporaine publiek: de reputatie van de *Seghelijn van Jherusalem* in de verschillende literatuurgeschiedenissen is bijkans spreekwoordelijk slecht. Een samenraapsel van ontleningen, bijeengebracht in een rammelende structuur die elke eenheid ontbeert, waaraan bovendien de geest van het 'klassieke' ridderdicht volkomen vreemd is. Een sporadische positieve opmerking vermag nauwelijks iets te verbeteren aan dit negatieve imago. Maar juist de discrepantie tussen deze ontvangst binnen de nog jonge medioneerlandistiek van de negentiende eeuw en de contemporaine receptie noopt tot de vraag: waarop berust die waardering van het middeleeuwse publiek? Zagen zij iets in het verhaal dat wij niet meer kunnen zien?

Het schijnt mij toe dat uitgerekend de tekstoverlevering ons op het spoor kan zetten van een nieuwe benadering van de *Seghelijn van Jherusalem*. Binnen die overlevering domineren de gedrukte versies van

* Deze bijdrage verschijnt als 'pilot-study' van een breed opgezet onderzoek naar de achtergronden, vormgeving en betekenis van de *Seghelijn van Jherusalem* binnen het raamwerk van de 14de-eeuwse literatuur. Voor discussie over dit onderwerp en commentaar op een eerste versie van dit artikel ben ik dank verschuldigd aan Toon van Houdt, Robrecht Lievens, Thom Mertens, Lieve de Wachter en Paul Wackers, maar het spreekt voor zich dat de verantwoordelijkheid voor eventuele tekortkomingen geheel en al bij mij ligt.

de tekst[1]. De *Seghelijn van Jherusalem* is in één handschrift bijna volledig bewaard gebleven (Berlijn, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, ms. Germ. fol. 922) en daarnaast nog in zes drukken, waarvan zeker de zogenoemde 'Gentse incunabel' (Gent, Universiteitsbibliotheek, Res. 1405) van groot belang is voor onze inzichten in de gestalte van de tekst[2]. Maar wat misschien nog wel het meest onze verwondering zou moeten wekken, is dat er in een vijftiende-eeuwse codex een excerpt uit de *Seghelijn van Jherusalem* is overgeleverd. In het handschrift Brussel, Koninklijke Bibliotheek Albert I, hs. II 116 is temidden van een verzameling andere teksten onder de rubriek 'Van der [sic] zeuen Vraghen Van Jheruzalem zeghelijn' een 117 verzen tellende tekst opgenomen die voor het overgrote deel uit de *Seghelijn van Jherusalem* is overgeschreven[3]. De verzen 5 tot en met 111 van dit excerpt stemmen - afgezien van één ontbrekend vers en enkele minder belangrijke varianten[4] - wonderwel overeen met de verzen 7867-7974 in de *Seghelijn van Jherusalem* (hieronder *in extenso* geciteerd)[5]. Niet alleen door het opschrift wordt er een verbinding gelegd met de *Seghelijn van Jherusalem*: aan het

1 Een uitvoerige beschrijving van de overlevering geeft Van de Wijer 1984. Buiten beschouwing laat ik hier de twee gebeden in de *Seghelijn van Jherusalem* (resp. vss. 2742-2882; Verdam 1878, p. 37-39 en vss. 8425-8469; Verdam 1878, p. 114-115) die ook in andere hss. werden aangetroffen (resp. Brussel, Koninklijke Bibliotheek Albert I, hs. 18.270, fol. 54v-57v en Brussel, Koninklijke Bibliotheek Albert I, hs. 15.589-623, fol. 60rb-va; beide van de 15de eeuw). Johan Oosterman neemt aan dat deze gebeden van de hand van de *Seghelijn*-dichter zijn, waarmee ze als excerpt van deze tekst beschouwd zouden moeten worden (cf. Oosterman 1995, dl. I, p. 52, met noot 22). Voor mij is dit evenwel geen uitgemaakte zaak: de *Seghelijn van Jherusalem* mag dan de oudste tekstgetuige van deze gebeden zijn, daarmee is vooralsnog niet aannemelijk gemaakt dat ze van de hand van deze dichter zijn.

2 De incunabel bewaart - evenals de andere drukken overigens - de tekst in gepaard rijm, maar moet bovendien hoog geplaatst worden in het stemma dat van de overlevering gemaakt kan worden. Zie hierover Van de Wijer 1983, I, p. 23-63.

3 C.P. Serrure, die deze korte tekst in 1861 uitgaf, nam nog aan dat het geen excerpt uit de *Seghelijn van Jherusalem* was, maar een zelfstandig gedicht dat naar aanleiding van deze roman door een andere dichter geschreven werd (cf. Serrure 1861, p. 145.). Overigens wordt Serrures afschrift ontsierd door nogal wat leesfouten. Een diplomatisch afschrift is opgenomen in Van de Wijer 1983, I, p. 114-116.

4 Tussen vs. 93 en 94 van het excerpt ontbreekt de regel *Edel vader, hoert na mie* (Verdam 1878, p. 108, vs. 7956). In het Berlijnse hs. ontbreekt deze regel ook, maar de Gentse incunabel lijkt terecht wel deze lezing te geven: het ontbreken ervan doorbreekt immers het rijmschema. Voor verdere toelichting op verschillen en overeenkomsten zie hieronder noot 17.

5 Omwille van de toegankelijkheid zal ik in dit artikel verwijzen naar en citeren uit de niet al te adequate editie van Verdam (Verdam 1878), onder stilzwijgende aanpassing van de interpunctie waar nodig. Bij mijn interpretatie houd ik evenwel terdege rekening met het gegeven dat Verdams editie enigszins vervalsend is ten opzichte van de tekst en daarom heb ik de transcripties van het Berlijnse handschrift en de Gentse incunabel in de ongepubliceerde Leuvense dissertatie van I. van de Wijer (Van de Wijer 1983) geconsulteerd. Waar nodig zal ik op discrepanties tussen editie en transcripties wijzen.

excerpt zijn een *incipit* en een *explicit* toegevoegd die deze relatie nog eens duidelijk onderstrepen:

> Van Jherusalem Zeghelijn
> Adde zevene zonen, dats waerheit fijn.
> Elken zone vraghedi eene vraghe.
> Ten eersten sprac hi zonder saghe:
> 'Secht mi, welc is die scoenste stede
> (...)[6]

Wordt met deze vier toegevoegde regels duidelijk gemaakt wie de vragen stelt en wie de antwoorden geeft, in het *explicit* krijgen de personages nog wat meer reliëf, los van het feitelijke vraag- en antwoordspel:

> Dese seven sonen, in warer talen,
> Wan Zeghelijn an zeven joncfrauwen,
> Die daer na worden alle te male
> Te Rome binnen, me mochtse scauwen,
> Die zeven vroede, als ic versta,
> En worder toe vercoren na[7].

Het eigenlijke excerpt bestaat uit zeven vragen, door Seghelijn aan zijn zeven zonen gesteld en door dezen beantwoord, die een theologische strekking hebben: waarom, bijvoorbeeld, heeft God Lucifer geschapen, waarom staat Hij een grote ongelijkheid in bezit toe op aarde. Dat deze vragen en antwoorden werden geïsoleerd uit de *Seghelijn van Jherusalem* om te worden opgenomen in een verzameling van kortere Middelnederlandse gedichten en berijmde spreuken met een uitgesproken didactisch karakter[8], toont aan dat inhoud en betekenis van de vragen ook buiten de oorspronkelijke context van de ridderroman functioneel en bruikbaar waren. Een bijna contemporaine lezer beschouwde ze klaarblijkelijk als een belangrijk deel van de tekst, maar naar de ratio achter deze keuze kunnen we vooralsnog enkel gissen. En het levert ons ook geen duidelijk antwoord op de vraag welke rol de zeven vragen spelen in het geheel van de *Seghelijn van Jherusalem* zelf. Wat is de achtergrond ervan? Hoe functioneren ze op het niveau van de narratieve constructie? Wat dragen ze bij aan de betekenis van de tekst? Om deze vragen te kunnen beantwoorden moet ik beginnen met ze terug te

6 Overgenomen uit Van de Wijer 1983, I, p. 114. Interpunctie van mijn hand.
7 Overgenomen uit Van de Wijer 1983, I, p. 116. Ik heb de spelling van *u* en *v* genormaliseerd, evenals het hoofdlettergebruik. De interpunctie is van mijn hand.
8 Het geheel van de verzameling in Brussel, K.B. Albert I, hs. II, 116 wordt besproken in Braekman 1969.

plaatsen in hun directe context: in de roman komen de vragen op twee plaatsen ter sprake, maar op verschillende wijze.

De vragen in hun context

Wanneer Seghelijn de belegerde koning Olifier van Oliferne heeft ontzet, vraagt hij hem bij wijze van beloning de toren met de jonkvrouwen - Olifiers harem - te mogen betreden[9]. De koning kan hem uiteraard niets weigeren. Enerzijds niet omdat het verre van hoffelijk zou zijn de reddende ridder een gunst te ontzeggen. Anderzijds niet - en dat blijkt doorslaggevend te zijn - omdat iemand die in Seghelijns ogen kijkt, hem geen enkel verzoek kan weigeren[10]. Deze vreemde 'macht' die Seghelijn over zijn medemensen uitoefent, gaat terug op het tweede van de drie doopgeschenken ('pilleghiften') die hij bij zijn geboorte van drie profetessen heeft ontvangen (de andere zijn: altijd overwinnen in de strijd en de verzekering dat hij na zijn overlijden in de hemel zal worden opgenomen)[11]. Koning Olifier breekt zijn eigen eed nooit iemand anders in de toren toe te laten en Seghelijn brengt een week in de toren door in een roes van zingenot; met zeven jonkvrouwen van koninklijke bloede bedrijft hij het minnespel.

Van dien spele, weet dat wale,
Proefde die ridder hem so wel
Binnen seven daghen in dat spel,
Dat hi wan op elken nacht
Een kint bider Goeds cracht
Aen die seven joncvrouwen ghinder,
Die alle waren conincs kinder
Ende comen van edelen bloede.
Het waren van Romen die seven vroede
Die Seghelijn, die edel man,
Aen die joncfrouwen ghewan[12].

Nadat Seghelijn aldus zijn mannelijkheid heeft bewezen, nota bene 'bider Goeds cracht', blijkt dat hij eigenlijk een daad heeft begaan die

9 *Seghelijn van Jherusalem*, vss. 4650-4660 (Verdam 1878, p. 63).
10 *Seghelijn van Jherusalem*, vss. 4664-4669 (Verdam 1878, p. 63).
11 De doopgeschenken komen in het begin van het verhaal aan bod, in de vss. 225-246, de tweede in vss. 235-238 (Verdam 1878, p. 4).
12 Cf. Verdam 1878, p. 65. Het Berlijnse hs. en de Gentse incunabel geven geen significante afwijkingen t.o.v. de editie. Vgl. Van de Wijer 1983, II, p. 135-136.

God niet welgevallig is. Hij trekt samen met de door jaloezie verteerde Olifier wederom ten strijde, maar behangen met de minnepanden van de zeven jonkvrouwen wordt hij op het slagveld overklast. De verteller verklaart dan dat Seghelijns benauwenis het gevolg is van zijn escapade met de jonkvrouwen die - en dat lijkt het zwaarst te wegen - ongedoopt zijn[13]. Een engel verschijnt hem, wrijft hem deze zonde nogmaals onder de neus en openbaart hem vervolgens dat hij zeven zonen heeft verwekt (dat laatste was wel al aan het publiek duidelijk gemaakt, maar nog niet aan de held)[14]. Seghelijn moet, aldus de engel, vijftien jaar lang elke overwinning ontberen als boetedoening. Bovendien moet hij in opdracht van God afstand nemen van zijn zonen:

‘Seghelijn, du sals gaen scriven
Ene lettere telker joncfrouwen,
Aldus sprekende, vant[15] scouwen,
Dat die kinder niet moghen den man
Kennen diese vleselike wan,
No nemmermeer met hem versellen
Voer elc een vroetscap can verspellen
Der diviniteit. Seghelijn,
Dies moeti ordineerre sijn:
Men vint ghenen so vroeden clerc
Alse ghi sijt. Nu doet dit werc
So wale dat ghijs hebt den prijs.
Dit heet u God van Paradijs.’[16]

Bedrukt door deze boodschap van God stort hij zich nogmaals in het strijdgewoel - zijn paard Glorifier heeft tijdens het gesprek met de engel de Saracenen op een afstand gehouden - en vecht tot hij doodop

13 *Seghelijn van Jherusalem*, vss. 5166-5205 (Verdam 1878, p. 70). Voor een commentaar op deze passage zie Claassens 1991, p. 258-260.

14 Een vergelijkbaar verschil in kennis tussen publiek en personages constateren we met betrekking tot de identiteit van Seghelijns toekomstige zonen: in het hierboven geciteerde auctoriële terzijde (specifiek vss. 4836-4838) wordt het publiek voor de tweede maal gezegd dat de zeven zonen de latere Zeven Vroeden van Rome zijn. Kort tevoren, in de vss. 4752-4755, heeft de dichter in een auctorieel terzijde melding gemaakt van hun identiteit en daarbij expliciet een verbinding gelegd met een bron, ongetwijfeld *Van den VII vroeden van binnen Rome*. De verhaalpersonages moeten voor deze kennis wachten tot verderop in het verhaal. Pas in vs. 8001 krijgen de jongens hun naam van paus Celestinus, zie infra.

15 Volgens Verdam 1878, p. 175 een vorm van het verbum *vanden*, gebruikt ter omschrijving van een imperatief. De woordgroep *vant scouwen* zou hiermee de betekenis krijgen van ‘wil het (toch) zien’.

16 Cf. Verdam 1878, p. 71. In deze passage heeft de Gentse incunabel enkele afwijkende lezingen die evenwel de indruk wekken corrupties te zijn (vgl. Van den Wijer 1983, II, p. 149-150). De algemene strekking is zowel in het Berlijnse hs. als in de incunabel hetzelfde.

is. Dan keert hij terug naar de stad. De jonkvrouwen ontvangen hem vol verwachting, maar Seghelijn stoot ze van zich af. Op hun vraag naar de reden van zijn bezwaard gemoed, vertelt Seghelijn hen van de engel en diens boodschap. Hij maakt de jonkvrouwen duidelijk dat hij voor elk van zijn toekomstige zonen een brief zal schrijven die zij pas mogen lezen wanneer ze daartoe zonder huilen in staat zijn. Dan zet hij zich aan het schrijven van de brieven. Daarmee zijn we aangekomen bij de eerste passage in de *Seghelijn van Jherusalem* waar de vragen ter sprake komen:

‘Ic scrive aldus te minen kinde,
Dat hem nemmermeer bewinde
Mi te soekene, eer het can
Spellen die vroetscap die hier an
Leghet. Niet eer en saelt mi
Kennen, die sijn vader si.
Dat is die vroetscap wel gheraect,
Waer dat God meest heeft ghemaect
Van sinen wonderen na der waerhede,
Wesende in die cleinste stede.’
Dit hadde die ierste lettre inne.
In die andre screef hi met sinne:
Hoe verre het ware sekerlike
Tusscen den hemel ende aertrike.
In die derde so screef hi,
Waer dat eertrike hoechste si.
In die vierde soe screef hi daer,
Twi dat God die inghel claer
- Lucifer ende die sine -
Makede ende hi ter pine
Ewelike moest behoeren,
Ende dat God wel wist te voren.
In die vijfte screef hi dan,
Twi God den mensce lief ghewan
Ende voer hem starf ende leet verdriet,
Ende doer die inghelen dedijs niet.
In die seste was ghescreven
Ene vrage, twi God heeft ghegheven
Enen man sinen wille van eerdscen goede
Ende den andren grote armoede
Hebbende tote in sinen fijn,
Ende wi alle sijn kinder sijn
Ende van eenre eerden gheformeert.

5380 In die sevende stont gheordineert
Ene vrage, des sijt ghewes,
Of God onse Here almachtich es[17].

Aan de vragen in de brieven voegt Seghelijn nadrukkelijk de voorwaarde toe, dat de zonen hun vader niet mogen kennen eer ze wijs genoeg zijn om de vragen te beantwoorden. Vervolgens legt hij omstandig aan de jonkvrouwen uit wat de samenhang is tussen het kunnen lezen van de brieven zonder te huilen en het kunnen beantwoorden van de vragen: niet huilen is een teken dat er voldoende wijsheid - en emotionele volwassenheid? - is bereikt om de vragen te kunnen beantwoorden[18]. Dan neemt Seghelijn afscheid van de jonkvrouwen en keert terug naar Olifier, die intussen snode plannen beraamt om van Seghelijn af te komen. In de volgende nacht levert hij Seghelijn uit aan de sultan van Babylonië: Seghelijn had twee van diens broers gedood en door Seghelijn aan hem uit te leveren hoopt Olifier vrede te sluiten met de sultan.

Hiermee is Seghelijn gescheiden van de jonkvrouwen en zijn dan nog ongeboren zonen. Hij belandt voor vijftien jaar in de kerker van de sultan van Babylonië om zijn zonde uit te boeten. Het verhaal gaat verder en vertelt van de belevenissen van de jonkvrouwen en hun kinderen, maar vooral van Seghelijn zelf. Het zal zo'n 2500 verzen duren - waarmee een tijdsverloop van iets meer dan vijftien jaar wordt gedekt - eer de zonen de brieven niet alleen kunnen lezen zonder in tranen uit te barsten, maar ook het juiste antwoord op de vragen weten te geven. Het beantwoorden van de vragen valt samen met de hereniging van de vader en zijn zonen. Seghelijn heeft zijn zonde uitgeboet en furore gemaakt als redder van het door heidenen en barbaren bedreigde Rome. Als dank voor zijn inzet heeft de keizer hem de hand van zijn dochter Florette geschonken en het is aan het begin van de bruiloft van Seghelijn en Florette dat de zeven jongens opnieuw ten tonele verschijnen. Ze groeten Seghelijn en verklaren dat ze zijn zonen zijn, waarop meteen de brieven voor de dag komen en de vragen hun antwoord krijgen.

17 Cf. Verdam 1878, p. 72-73. Het Berlijnse hs. en de Gentse incunabel vertonen geen significante verschillen met de tekst van Verdam (vgl. Van de Wijer 1983, II, p. 153-154).

18 *Seghelijn van Jherusalem*, vss. 5403-5410 (Verdam 1878, p. 73). In de direkte context van deze episode wordt het verwerven van ‘vroetscap’ overigens verbonden aan het volgen van onderwijs. Het geheel van de voorwaarde draagt er dan toe bij dat de lange scheiding tussen vader en zonen een ‘natuurlijke’ verklaring krijgt.

Doe seide aldus Seghelijn,
Als hi die letteren hadde besien:
‘Nu berecht mi saen van dien:
Welc so is die scoenste stede,
Daer God in met sijnre macht
In die propre menschelijchede
Alremeest hevet ghewracht?’
‘Ic segt u here’, sprac dat kint:
‘Indat aensicht van den mensce
So hevet God, die ons allen mint,
Meest ghewrocht na sinen wensce:
Kinbacken, lippen, oghen twee,
Wijnbraeuwen, noese, die wel sit,
Oren, ende vele mee,
Voerhoeft, wanghen onbesmit.’
Doe sprac Seghelijn haestelike
Toten anderen sone sijn:
‘Tusscen den hemel ende eertrike,
Hoe verre macht daer tusscen sijn?’
‘Here, het is sonder ghetal
Menighe mile van hier tot daer.
Nochtan machment beroepen al
Met enen roepe over waer,
Want men en mach so stillekine
Tote Gode bidden principael,
Hine ghehoert altoes die sine:
Dus eest min dan een roepmael.’
Ten derden sone metter spoet
Seidi: ‘Nu berecht mi des
Ende maec mi der reden vroet,
Waert eertrike hoechste es.’
‘Here, ic sal u segghen ditte:
Als God sinen sone claer
Ter rechterhant boven dede sitten,
So was eertrike hoechste daer.
Doe die soen ter rechterhant sijns vader
Sat, mensch ende eerde, als ic las,
Des moghen wi weten allegader,
Dat eertrike daer hoechste was.’
Ten vierden soen sprac hi met liste:
‘Twi dat God Lucifer entie sine
Maecte, ende hi te voren wiste
Dat hi behoerde ter helscer pine?’

Dat kint antwoerde ende sede:
‘Dat en is sonder reden niet,
Dat Lucifer die scoenste stede
Verloes ende nu doecht verdriet.
God onse Here liet dat ghescien
Doer die enghelen die daer bleven,
Datsi hem daerbi souden ontsien.
Dit is over waer bescreven.’
Ten vijften sprac hi sonder letten:
‘Twi God doghede verdriet
Voer ons, om des menscen smetten,
Ende voer die inghelen niet?’
‘Ic saelt u segghen’, sprac dat kint:
‘Lucifer ende oec die sine,
Hadsi die bliscap Gods ghemint,
Sine waren niet ter helscer pine.
Datsi mesdaden quam bi naturen.
Dat ne dede die mensce niet,
Want Lucifer inder figuren
Serpents den crancken mensch verriet.
Lucifers raet ende smenscen broeshede
Dede den mensce sonde doen.
Dus starf hi doer die menschede,
God onse Here; dit is docsoen.’
Ten sesten sprac hi als die vroede:
‘Twi dat God, diet al voersiet,
Den eenen van den eertscen goede
So vele gheeft enten anderen niet?’
‘Ic segt u, vader, God heeft bescreven,
Dat hi den armen van eertrike
Vriendelike heeft ghegheven
Achter dit lijf dat hemelrike.
Dus sijn si hier van goede bloet,
So wel hem sere, den riken man,
Die den armen helpt ter noot,
Dat hi dat Gods rike winnen can.
Sullen sijt hebben, si moetent coepen
Jeghen die armen, heb ic verstaen.
Dus hebben die rike tgoet bi hoepen;
Den armen is den hemel ontdaen.
Die naeste wech ter hellen waert
Dat is: versmoert te sine int goet.
Want het hevet sulken aert,

Het brenct die ziele ter helscer gloet.'
Doe hiet hi den sevensten daer
Dat hi hem seide die redene vri,
Die rechte sake ende claer,
Of God onse Here almachtich si.
Doe antwoerde dat kint coene:
'Edel vader, hoert na mie:
Hem sijn moghelijc te doene
Alle dinghe sonder drie.
Des ne laet u niet vergremen,
Redene sal ic u toghen daeraf.
Teerste es, hi en mach ons niet nemen
Vrien wille die hi ons gaf.
Hi en mach oec doen gheen sonden,
Dit is tander sekerlike.
Dat derde willic u orconden:
Hi en vint niewer sijns ghelike.
Hi es God al sonder ghenoot,
Die alle dinc volleesten mach,
Sonder dese drie al bloet,
Daer ic u af doe ghewach.
Name hi dat hi ons heeft ghegheven,
Of dede hi sonde, hi en waer gheen God.
Sonder ghelike es hi bescreven:
Dies niet ghelovet, hi is sod.'[19]

19 Cf. Verdam 1878, p. 107-108. In deze passus kan men duidelijk de werkwijze van Verdam herkennen: de verzen zijn een 'mengsel' van lezingen uit het Berlijnse hs. en de door hem geraadpleegde drukken. Een vergelijking met de transcripties van het Berlijnse hs. en de Gentse incunabel (cf. Van de Wijer 1983, II, p. 221-224) tonen aan dat er op het niveau van woordkeus en woordvolgorde enkele discrepanties bestaan tussen Verdams editie en deze bronnen. Het schijnt mij echter toe dat Verdams tekst krachtig ondersteund wordt door het excerpt in het Brussels hs. II 116, dat ik een hogere mate van betrouwbaarheid toeschrijf (hoewel het evident niet foutloos is) dan het Berlijnse hs. en de Gentse incunabel. In het excerpt ontbreekt Verdams vs. 7956 [zie hierboven noot 4], verdere opmerkenswaardige verschillen zijn: 7873: *allen* ontbreekt in excerpt; 7899: i.p.v. *ter rechterhant sijns* leest het excerpt *sat boven den*; 7900: i.p.v. *ic las* geeft het excerpt *hi was*; 7901: het excerpt leest *Dus* i.p.v. *Des*; 7906: het excerpt geeft het meer voor de hand liggende *zij* i.p.v. *hi*; 7909: *Dat* ontbreekt in het excerpt; 7913: *daerbi* ontbreekt in het excerpt, dat bovendien *gode* leest i.p.v. *hem*; 7917: het excerpt leest hier *Dor ons allen voer der zonden smetten*; 7927: het Berlijnse hs. en de Gentse incunabel lezen allebei *boesheit* i.p.v. *braeshede* (de lezing van het excerpt en Verdam), *boesheit* is m.i. een foutieve lezing waarmee het geschetste contrast tussen Lucifer en de mens eigenlijk weer te niet wordt gedaan; 7940: *sere* ontbreekt in het excerpt wat een transparantere lezing oplevert dan die van Verdam. In de Gentse incunabel ontbreekt het ook, het Berlijnse hs. geeft *zeer* als adverbium bij *riken*, wat ook een begrijpelijker lezing oplevert; 7943: het excerpt geeft het zeer vreemde *roepen* i.p.v. *coepen*; 7949: het excerpt heeft de foutieve lezing *scaert* voor *aert*; 7959: het excerpt leest *wilt* i.p.v. *laet*, 7961: het excerpt leest *Dats datti* i.p.v. *Teerste es, hi*; 7965: het excerpt leest *salic* i.p.v. *willic*. De tekst in het Berlijnse hs. is - zoals bekend - op menige plaats bedorven, hetgeen zich niet altijd met behulp van de Gentse incunabel laat verhelpen. Maar voor deze passage meen ik dat we - op grond van een vergelijking met het excerpt - kunnen werken met de editie van Verdam, wiens lezing in essentie toch door de bronnen ondersteund wordt. De variant die de Gentse incunabel in vs. 7867 geeft voor *scoenste: cleynste* zou in verband met een mogelijke brontekst achter de vragen nog heel interessant kunnen zijn, zie hieronder de passage uit de *Legenda aurea*.

Hiermee zijn de zeven zonen wederom volwaardige actanten op de voorgrond van het verhaal geworden. De paus neemt hen in dienst ten bate van de kerk en geeft ze hun naam: 'Die seven vroede heeten si.'[20] Dit dienstverband zal hen er niet van weerhouden Seghelijn en diens schoonmoeder Helena te begeleiden naar de stad Ysona in het Heilige Land met als doel het Heilig Kruis te verwerven. Tijdens die reis manifesteren ze zich als onvervalste vechtjassen, vooral in de strijd met trawanten van de reus Gloriclaudes[21]. Hun meest opmerkelijke optreden vindt tegen het einde van het verhaal plaats. Dan worden ze voorgesteld als de 'penetanciere' van de paus en zijn plaatsvervangers, en in die hoedanigheid wreken ze de dood van hun moeders op de verrader Gaures, een passus waarin de marteldood van deze snoodaard in alle weerzinwekkende details beschreven wordt[22].

Nu de zeven vragen en antwoorden in hun directe context geplaatst zijn, komen we aan bij de eerste vraag die hun aanwezigheid in de *Seghelijn van Jherusalem* oproept: wat is de functie ervan binnen de narratieve structuur?

Narratieve functie

Los van de concrete inhoud van de vragen en antwoorden kunnen we ze in relatie tot de verhaalstructuur beschouwen als een narratieve kunstgreep, een voorbereiding van een latere ontwikkeling in het verhaal over een afstand van ruim 2500 verzen. Het stellen van de vragen in het kielzog van Seghelijns 'zondeval' in de toren der jonkvrouwen schept immers de mogelijkheid om de zeven zonen als verhaalpersonages te introduceren en meteen weer naar de achtergrond te schuiven. De vragen zijn direct gerelateerd aan deze personages, maar die zijn op dat moment nog niet geboren, laat staan dat ze met droge ogen de vra-

20 *Seghelijn van Jherusalem*, vs. 8001 (Verdam 1878, p. 108).
21 *Seghelijn van Jherusalem*, vss. 11.068-11.108 (Verdam 1878, p. 150-151).
22 *Seghelijn van Jherusalem*, vss. 11.478-11.481 en 11.604-11.767 (Verdam 1878, p. 156 en 158-160).

gen kunnen beantwoorden. In de ruimte tussen het eerste stellen van de vragen en het uiteindelijke beantwoorden ervan krijgt het publiek weliswaar enige informatie over de kinderen, maar ze spelen zeker geen rol op het voorplan. De gegeven informatie heeft vooral betrekking op hun intellectuele ontwikkeling en hun verplaatsing in de richting van Rome, de plaats waar jaren later het weerzien van vader en zonen zal moeten plaatsvinden. Dat zijn verhaalgegevens die deze hereniging helpen voorbereiden in die zin dat ze aannemelijk maken dat de jongens in de buurt zijn als de bruiloft van Seghelijn en Florette plaatsvindt en weet kunnen hebben van die gebeurtenis, maar ook dat ze in staat zijn om aan de eigenlijke voorwaarde voor de hereniging - het beantwoorden van de vragen - te voldoen. Simpel gesteld: wanneer het de dichter dus in zijn narratieve kraam te pas komt om de zonen weer in contact te brengen met de vader, laat hij hen eenvoudigweg de vragen beantwoorden. Dat die hereniging uitgerekend op dit punt in het verhaal moet plaatsvinden, heeft mijns inziens alles te maken met het gegeven dat we in de directe aanloop tot de hoofdgebeurtenis van het verhaal aanbeland zijn: de tocht naar de Oriënt om het Heilig Kruis te gaan veroveren is immers de *crux* van de *Seghelijn van Jherusalem*[23]. Op dat moment dienen de kaarten van de personages correct geschud te zijn: in het huwelijk met Florette kan Seghelijn als het ware de episode van de zondige liefde afsluiten en met het beantwoorden van de vragen tijdens de bruiloft krijgen de vruchten van die zondige liefde een legale status (Seghelijn kan ze erkennen als zijn kinderen). Dan kunnen ze de vader begeleiden en de moeders worden - met Florette - van Seghelijn gescheiden opdat ze hun einde kunnen vinden door de hand van de verrader Gaures.

Met deze constructie toont de dichter zich als een auteur die over langere afstanden zijn verhaal weet te structureren, onder andere door

23 Deze stelling impliceert dat ik het niet helemaal eens ben met de uitspraak van Janssens, als zou de *Seghelijn van Jherusalem* geen kruisvindingsroman zijn (cf. Janssens 1988, p. 116). De *Seghelijn van Jherusalem* is evident meer dan het verhaal van de *inventio crucis*. Daar staat tegenover dat de dichter in zijn proloog maar op één aspect van de verhaalinhoud preludeert, namelijk dat het een 'toevoeging' is op het bekende verhaal van de kruisvinding door Helena (vss. 43-49; Verdam 1878, p. 1-2). Dat zet mijns inziens deze episode al in het middelpunt van het verhaal. Als we daarbij nog kunnen constateren dat het verhaal na de kruisvinding eigenlijk geen nieuwe ontwikkelingen meer kent - enkel lopende verhaaldraden worden nog afgewikkeld -, dan meen ik toch te mogen stellen dat het belang van de kruisvindingsepisode groter is dan Janssens afleidt uit de omvang ervan binnen het totale verhaalvolume. Ik besef dat een uitvoeriger argumentatie hier eigenlijk op zijn plaats zou zijn, maar aangezien dat buiten het bestek van de vraagstelling in dit artikel valt, wil ik dat opschorten tot in mijn voorgenomen studie over de *Seghelijn van Jherusalem*.

het inzetten van een narratieve kunstgreep volgens het patroon: voorwaarde gesteld - personages naar achtergrond; voorwaarde vervuld - personages weer naar voorgrond.

Maar het gebruik van deze constructie impliceert nog lang niet dat er ook op de daadwerkelijke inhoud van de voorwaarde ingegaan diende te worden. De dichter had het zonder meer kunnen laten bij de vermelding dat Seghelijn de jonkvrouwen brieven met vragen ter hand stelde, om hen op het gepaste moment met zijn zonen te laten opduiken. Op dat punt had de dichter kunnen volstaan met de mededeling dat de jongens de vragen correct konden beantwoorden, zonder ook maar iets van de concrete inhoud der vragen te openbaren. Met andere woorden: het gebruik van de 'vraag en antwoord-constructie' functioneert optimaal als motivering van het actuele verloop van het verhaal, maar er is geen enkele narratieve noodzaak om daarbij ook op de inhoud van vragen en antwoorden in te gaan. Dit lijkt mij een duidelijke indicatie dat het belang van de zeven vragen uitstijgt boven dat van een schakel in de narratieve structuur. En voor deze stellingname beschikken we over nog een zwaarwegend argument, namelijk de vormgeving van de kernpassage in deze constructie - de passage waarin de vragen gesteld én beantwoord worden.

Een gemarkeerde passage

In tegenstelling tot de rest van de *Seghelijn van Jherusalem* zijn de verzen 7867-7974 niet in gepaard rijm geschreven, maar in gekruist rijm[24]. Deze afwijkende rijmvorm lijkt niet voort te vloeien uit een eventuele directe bron achter deze verzen, maar moet mijns inziens beschouwd worden als een bewuste keuze van de dichter[25]. In feite doorbreekt hij opzettelijk het vormpatroon van zijn tekst en schept daarmee een for-

24 Het uitzonderlijke hiervan lijkt grafisch te worden benadrukt: in het Berlijnse handschrift is aan het begin van elke vraag en elk antwoord ruimte voor een lombarde opengelaten. Deze zijn, evenals de andere voorziene lombarden, echter nergens uitgevoerd. In de Gentse incunabel zijn, met uitzondering van de aanvang van de eerste vraag, wel lombarden afgedrukt op deze posities (vgl. Van de Wijer 1983, I, p. 83 en II, p. 221-224).

25 Een 'Vorlage' waarin deze vragen en antwoorden in gekruist rijm gegeven zijn, heb ik niet kunnen achterhalen. Maar zelfs al zou de *Seghelijn*-dichter deze passus van elders ontleend hebben, dan blijft nog het feit staan dat hij daarmee de vorm van zijn brontekst niet zou hebben aangepast aan het geheel van zijn eigen tekst: aldus zou hij nog steeds verantwoordelijk gesteld kunnen worden voor deze formele anomalie. Op de herkomst van het materiaal in deze passus kom ik verderop nog terug.

mele anomalie die we als functioneel binnen het kader van de totale tekst dienen te beschouwen[26]. In dezen staat hij in de Middelnederlandse letterkunde niet helemaal alleen, zoals moge blijken uit volgende voorbeelden die ik ontleen aan het oeuvre van Jacob van Maerlant.

Maerlant past in het vierde boek van *Alexanders Geesten* dezelfde formele strategie toe. Alexander laat een graf maken voor Telico, Darius' echtgenote, en bouwmeester Apelles beeldt op dit graf Alexanders voorgeschiedenis uit, ingebed in een overzicht van de hele geschiedenis. Als Maerlant een beschrijving van dit graf geeft, schakelt hij over op een andere rijmvorm met de mededeling

Die ic u vertellen sal
Met overslaghender rimen al.

Waarna in gekruist rijm een lang terzijde over de wereldgeschiedenis volgt dat doorloopt tot aan vers 1082 van het vierde boek[27]. Ook in de *Spiegel historiael* treffen we een vergelijkbare werkwijze aan. Wanneer Maerlant in de eerste 'partie' van zijn kroniek toekomt aan de beschrijving van Maria's hemelvaart, gevolgd door een verzameling Mariamirakelen (boek VII, cap. 47-94), dan laat hij aan het begin daarvan zijn bron even los en opent zijn verslag met een Mariagebed van 14 versregels op de rijmklank -*oude*[28].

In beide gevallen neemt Maerlant zijn toevlucht tot een afwijkende vorm om - los van zijn directe bronteksten - nadrukkelijk de aandacht te vestigen op thema's die hem na aan het hart liggen: enerzijds de geschiedenis als de ontplooiing van Gods heilsplan, waarin de mens zijn eigen positie moet leren kennen, en anderzijds de rol van Maria als middelares bij uitstek tussen de zwakke, zondige mens en de goddelijke gerechtigheid[29].

26 Dat deze formele anomalie strikt toevallig en zonder betekenis is, lijkt mij onwaarschijnlijk. Dan zouden we het als een staaltje puur verstechnische virtuositeit moeten beschouwen of juist als dichterlijk onvermogen.

27 Cf. Franck 1882, p. 119-137. Maerlant wijzigt in deze passage overigens de verteltrant t.o.v. zijn brontekst, vgl. Andringa 1996, p. 2, noot 24.

28 Cf. De Vries en Verwijs 1861-1879, dl. I, p. 321.

29 Over Maerlants preoccupatie met de geschiedenis als opvoedkundige spiegel zie Van Oostrom 1996, *passim*; de besproken passus uit de *Spiegel historiael* wordt toegelicht binnen het kader van Maerlants fervente Mariadevotie in Janssens 1963, p. 141-143 en *passim*. Dezelfde Mariadevotie ligt wellicht ook ten grondslag aan een vormanomalie in de proloog van de *Scolastica*: de eerste 24 regels zijn in gekruist rijm, waar de rest in gepaard rijm is. In deze regels spreekt Maerlant een gebed uit, een bede tot bijstand in het vervaardigen van zijn tekst. De rol van Maria is hier niet exclusief, maar wel prominent. Vgl. David 1858-1859, dl. I, p. 1-2. De proloog van *Jans teesteye* van Boendale is eveneens ten dele in gekruist rijm (vss. 1-63) geschreven (vgl. Snellaert 1869, p. 137-141). Boendale gebruikt hier de afwijkende vorm niet enkel om zijn thema te benadrukken (vss. 48-63), maar vooral om een lofrede op zijn maecenas vorm te geven (vss. 9-47).

De keuze voor een afwijkende rijmvorm wordt klaarblijkelijk ingegeven door de wens om een deel van de tekst te benadrukken, te onderscheiden van de rest van de tekst, maar dan wel in een functionele relatie tot de gehele tekst. Wanneer we nu aannemen dat de passage met de zeven vragen en antwoorden in de *Seghelijn van Jherusalem* door de dichter in gekruist rijm werd geschreven met de bedoeling een voor hem bijzonder deel van de tekst te markeren[30], dan komen we vanzelf bij de vraag wat de dichter met dit vraag- en antwoordspel tot uitdrukking heeft willen brengen en welke functie de passage heeft ten opzichte van de totale tekst.

Betekenis en herkomst van de vragen

De vragen zijn niet allemaal van hetzelfde type. De eerste drie lijken in hun formulering, maar zeker ook door het wat paradoxale karakter van de bijbehorende antwoorden, aan te leunen bij de raadseltraditie, terwijl de laatste vier eerder onverhuld informatief van aard zijn. Maar de inhoud is in alle gevallen theologisch te noemen: de zeven vragen - uiteraard in verbinding met de antwoorden - behandelen de relatie tussen God en de mens in zijn verschillende facetten.

Bij wie roept de eerste vraag niet meteen Genesis 1:26-27 in herinnering: ‘Et ait: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (...). Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos.’ Hoewel in deze vraag niet zozeer het aspect van ‘beeld en gelijkenis’ uit de Genesisverzen centraal staat, verwijst de formulering eenduidig naar de schepping van de mens door God: de oorsprong van de mens ligt in God en in de schoonheid van het menselijke gelaat komt de goddelijke liefde tot de mens tot uitdrukking[31]. Dat ook het publiek van de *Seghelijn van Jherusalem* hierbij gedacht heeft aan de verzen uit Genesis wordt aannemelijk

30 Dat uitgerekend deze passage in een excerpt is overgeleverd, geeft toch op zijn minst aan dat het ook voor het contemporaine publiek een bijzondere passus moet zijn geweest.

31 De relatie tussen dit Genesisvers en uitgerekend de onderdelen van het menselijk gelaat is niet enkel door mij gelegd. In 316 vaardigt Constantijn de Grote een wet uit die het brandmerken van veroordeelden in het gezicht verbiedt, met als argumentatie dat het gezicht, dat gevormd is in gelijkenis met de hemelse schoonheid, niet verminkt mag worden. Cf. Jones 1948, p. 88.

wanneer we bedenken dat de dichter Genesis 1:26 eerder in zijn verhaal citeerde, in het Latijn, maar voorzien van een vertaling in het Middelnederlands[32]. Niet alleen deze vraag is door middel van een voorbereiding verankerd in de tekst, ook de 'stof' van enkele andere vragen komt elders aan bod[33].

De tweede vraag brengt de distantie tussen God en mens te berde, waarbij de vraag naar de 'fysieke' afstand op vloeiende wijze een tegenwicht krijgt in een benadrukken van de spirituele nabijheid: de 'menighe mile' (vs. 7884) tussen hemel en aarde blijkt in het gebed slechts een zeer geringe afstand te zijn die in een fluistering overbrugd kan worden.

De verbinding van hemel en aarde is het onderwerp van de derde vraag: in de Zoon - goddelijke persoon en mens tegelijk - is er een rechtstreekse verbinding tussen hemel en aarde. In Jezus Christus reikt de aarde het hoogste op naar de hemel.

De vragen vier, vijf en zes behandelen aspecten van Gods alwetendheid in relatie tot de goddelijke rechtvaardigheid. Waarom schiep God Lucifer en de andere gevallen engelen, terwijl Hij toch wist wat hun lot zou zijn? Uit het antwoord op deze, vierde, vraag komt Gods belerende bedoeling naar voren: opdat de andere engelen Hem des te meer zouden ontzien. Hiermee wordt God gepresenteerd als de heerser in de Schepping, een heerser die niet enkel door liefde regeert, maar ook door vrees en ontzag. De vraag bevat een waarschuwing die heel wel reminiscenties op kan roepen aan Lukas 12:5 - 'Ostendam autem vobis quem timeatis: timete eum qui, postquam occiderit, habet potestatem mittere in gehennam. Ita dico vobis, hunc timete' - en Mattheus 10:28.

De volgende vraag brengt dit aspect van God in balans met zijn barmhartigheid: God mag Lucifer en de zijnen dan zeer hard gestraft hebben, de mens verdient een dergelijk lot niet omdat hij niet uit eigen beweging - zoals de gevallen engelen - de goddelijke regels overtrad, maar enkel omdat hij in zijn 'broeshede' door Lucifer in de gedaante van de slang tot de zonde verleid kon worden. En daarom stierf God wel aan het kruis voor de mensheid, maar niet voor de gevallen engelen[34].

32 *Seghelijn van Jherusalem*, vss. 2763-2766, waarbij het Latijnse citaat licht afwijkt van de Vulgaat.

33 In het lange gebed dat Seghelijn uitspreekt nadat een engel hem verboden heeft naar Jeruzalem terug te keren (vss. 2742-2882), treffen we naast het Genesisvers ook de 'materie' van in ieder geval de vragen vier en vijf aan.

34 In deze vraag treffen we wellicht een concept aan dat in de 13de en 14de eeuw niet door iedereen onderschreven werd. In de legende van de annunciatie zoals opgenomen in de *Legenda aurea* stelt Jacobus de Voragine, dat de incarnatie uiteindelijk niet alleen de verlossing bracht voor de zondige mens maar ook voor de gevallen engelen. Cf. Graesse 1890, p. 216.

De zesde vraag behandelt het door God gewilde verschil tussen rijk en arm op aarde. Hier prevaleert - enigszins uitzonderlijk - een praktisch moraaltheologisch perspectief: wie arm is op aarde zal rijk zijn in de hemel, wie rijk is op aarde zal moeten bewijzen dat hij de hemel waardig is. Hierin zal voor velen toch Mattheus 19:24, 'Facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare in regnum caelorum', meeklinken. In het slot van het antwoord op deze vraag (in de vss. 7947-7950) kunnen we een uitspraak lezen over de verhouding tussen het hemelse en het aardse of, zo men wil, tussen het geestelijke en het materiële: het tweede is niet zonder betekenis, maar blijft in waarde verre ten achter bij het eerste.

De laatste vraag brengt ons weer terug naar de eigenschappen van God, in dit geval zijn almacht. Daarmee snijdt hij een problematiek aan die sinds Petrus Abelardus de gemoederen der theologen danig verhit heeft: het onderscheid tussen Gods *potentia absoluta* en *potentia ordinata*[35]. Hij kan doen wat Hij maar wil[36], maar Hij wil niet alles wat Hij kan (zonder dat daarbij Zijn absolute almacht ontkend wordt). De wijze waarop dit vraagstuk in de zevende vraag gepresenteerd wordt, is zodanig vereenvoudigend dat het naar de geest correct voorgesteld wordt, maar 'technisch' gezien fout. De dichter zegt dat God de mens zijn vrije wil niet af kan nemen en dat is eigenlijk een te strikte formulering. Hij kan het wel degelijk (*potentia absoluta*), maar Hij zal het niet doen omdat Hij Zijn Schepping respecteert (*potentia ordinata*). En de mens kan vertrouwen op Gods respect voor de Schepping: Hij neemt de mens zijn vrije wil niet af netzomin als Hij de natuurwetten plotseling verandert. Bij dit onderdeel van de zevende vraag is er dus een achterliggende premisse waarop logisch wordt voortgebouwd. Datzelfde geldt voor de twee andere onderdelen van deze vraag: God is volmaakt goed en dat sluit de zonde uit (maar in zijn absolute almacht zou Hij wel een zonde kunnen begaan); Godheid sluit gelijkwaardigheid uit. Dat de vrije wil hier apart genoemd wordt, benadrukt de relatie God-mens: de mens moet de verbinding met God willen, anders komt die niet tot stand[37],

35 Zie hierover Lindberg 1992, p. 242-244 en Brown 1992.

36 Dat de Schepping is zoals zij is, is afhankelijk van de keuzes die God in absolute vrijheid gemaakt heeft. Men veronderstelde evenwel dat het principe van de non-contradictie tijdens de scheppingsact de enige limiet was aan die macht.

37 Interessant is hier de interpretatie van Genesis 1:26 die in de middeleeuwen gangbaar was. Dat God de mens schiep naar Zijn beeld en gelijkenis impliceert niet dat de mens identiek is aan God, maar wel dat hij zich in zijn gedrag naar God kan richten. In het modale hulpwerkwoord *kan* schuilt nu juist de relatieve onafhankelijkheid die de vrije wil in dit verband aan de mens geeft. Vgl. Evans 1991, p. 101-102.

Lucifer wilde die verbinding niet (een duidelijk verband met de vragen vier en vijf).

Niet naar de vorm, maar naar de inhoud is dit theologische instructie op niveau, en dan in zevenmijlslaarzentempo. Het brengt niets nieuws, de stof gaat terug op de kerkvaders, maar het is duidelijk aangepast aan het beoogde publiek. De dichter heeft er een beknopt en kernachtig leergesprek van gemaakt, waarin de goddelijke eigenschappen - almacht, alwetendheid, rechtvaardigheid, barmhartigheid - beschreven worden in verhouding tot Zijn Schepping. En van die Schepping is de mens het hoogtepunt, in een bevoorrechte positie in vergelijking met de gevallen engelen, maar kwetsbaar in het aardse rijk met zijn materiële verlokkingen. Dit is wat deze vragen en antwoorden mij lijken te presenteren[38]. In zijn beknoptheid lijkt het toch een heel afgerond leergesprek: het begint met Gods schepping van de mens - waarmee een afhankelijkheidsrelatie wordt uitgedrukt - en eindigt met de bespreking van Gods almacht, waarbij in het postuleren van de onaantastbaarheid van de vrije wil de positie van de mens binnen de verhouding God-mens wordt benadrukt. De mens kan weigeren op het aanbod van de goddelijke genade in te gaan, dat maakt hem echter niet absoluut onafhankelijk van God: een weigering is enkel een keuze voor het kwade.

Dat het *zeven* vragen zijn, zal in een middeleeuwse context niet zonder betekenis zijn geweest. Maar het achterhalen van de exacte symbolische waarde hiervan is verre van eenvoudig, want ‘the properties of the number seven are “beyond all words”’, zoals Beryl Smalley het onder verwijzing naar *De Opificio* van Philo van Alexandrië uitdrukte[39]. Het schijnt mij toe dat onder de vele symbolische interpretaties die aan het getal 7 gegeven werden, er in ieder geval enkele een rol gespeeld kunnen hebben[40]. De eerste vraag brengt het getal 7 als symbool van Gods scheppingswerk in beeld: in zes dagen voltooide hij de Schepping en op de zevende dag nam hij rust. Hier is ook de 7 als optelsom van 3 en 4 van belang (7 als *numerus Creatoris et creaturae*): 3 als verwijzing naar de scheppende Triniteit en 4 als verwijzing naar de Schepping (4 elementen, *qualitates corporis*, windrichtingen en seizoenen). Als getal

38 Mogen we in deze zeven vragen een beknopte theodicee *avant la lettre* - zo'n 350 jaar voordat Leibniz de term ijkte met zijn *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710) - lezen?

39 Cf. Smalley 1964, p. 5.

40 Zie voor een zeer uitvoerige overzicht hiervan het artikel over het getal 7 in Meyer en Suntrup 1987, waarop mijn uiteenzetting gebaseerd is.

waarin Schepper en Schepping verenigd zijn, is de 7 ook het symbool van de mens, die in zich immers ziel en lichaam verenigt. Zeker deze symboolwaarde - 7 als uitdrukking van de dualistische natuur van de mens - lijkt mij in het licht van het bovenstaande van toepassing. Maar we mogen hier ook niet vergeten dat de 7 vragen gesteld werden aan 7 zonen van 7 jonkvrouwen. Als de zonen de vragen kunnen beantwoorden, is er een brug geslagen tussen het domein van zondig ongeloof (de ongedoopte jonkvrouwen als representant van de *septenarius vitiorum*) en het domein van deugzaam geloof (de zonen als representant van de 3 goddelijke en 4 kardinale deugden). De vragen, misschien op te vatten als een verwijzing naar de 7 gaven van de Heilige Geest en in ruimere zin als een symbool van de genade, veranderen het kwade in het goede. Het blijft evenwel moeilijk in te schatten, welke symboolwaarde de dichter hier exact op het oog had en ook hoeveel van deze symboliek bij het publiek is aangekomen[41].

De aard van het leergesprek dat de *Seghelijn*-dichter in de verzen 7864-7974 aanbiedt, maakt het voorstelbaar dat hij hier teruggrijpt op de kennis van de scholastieke theologie die hij in zijn opleiding (denkelijk toch van enig niveau) had opgedaan. In bijvoorbeeld de *Summa theologiae* van Thomas van Aquino worden enkele van deze vragen immers op zeer uitvoerige en gedetailleerde wijze aan de orde gesteld en beantwoord. Maar er is geen dwingende noodzaak voor deze veronderstelling: ook in de volkstalige catechetische literatuur, die in de dertiende en veertiende eeuw sterk aanzwelt, wordt deze wetenschap niet geheel geschuwd, zij het dat dit type vragen meestentijds niet op systematische wijze gesteld en beantwoord wordt. In deze toch meer op leken gerichte teksten domineert een sterk op de praktijk georiënteerde moraaltheologie in de vorm van verklaringen van het credo, het paternoster en de sacramenten, alsmede uitvoerige uiteenzettingen over de zonden en deugden, wat evenwel niet wegneemt dat er toch ook wel eens ‘zwaardere’ theologische problemen aangesneden worden[42]. Wat de

41 Ik sluit mij aan bij de stelling van Sophie Menache, dat de quintessens van de getallensymboliek misschien niet voor iedere middeleeuwer even transparant is geweest, maar dat er een symbolische waarde in het gebruik van getallen school, zal toch voor velen evident zijn geweest. Vgl. Menache 1990, p. 27-29.

42 Een beknopte en heldere inleiding hierop biedt Warnar 1993, uitvoeriger zijn Troelstra 1901 en Troelstra 1903. De oriëntatie op een lekenpubliek kan wel al eens aanleiding geven om grenzen te stellen aan de theologische diepte van een uiteenzetting: wanneer de ‘clerc’ in de *Dietsche Lucidarius* bijvoorbeeld vraagt wat voor ‘ding’ God zelf is, dan krijgt hij van de ‘meester’ een beknopt antwoord, eindigend met ‘Nemmere sal mens den leken lesen’ (cf. *Dietsche Lucidarius*, vss. 47-72, citaat vs. 72; Blommaert 1851, p. 1-2).

vorm betreft kan de *Seghelijn*-dichter zich zeker ook hebben laten inspireren door de volkstalige traditie, daarbinnen is de dialoogvorm met zijn vragen en antwoorden immers schering en inslag, net als in de Latijnse traditie. Het hoeft ons dan ook niet te verbazen dat we voor de vragen in de *Seghelijn van Jherusalem* parallellen kunnen aanwijzen in de bestaande traditie van catechetische teksten in de volkstaal.

De derde vraag - over de afstand tussen hemel en aarde - wordt bijvoorbeeld ook in de *Sidrac* door koning Boctus aan Sidrac gesteld. Het antwoord krijgt concreet een heel andere invulling dan in de *Seghelijn van Jherusalem*, maar maakt eveneens een verschil tussen de grote fysieke en de zeer geringe spirituele afstand[43].

In de *Dietsche Lucidarius* komt een groot deel van de materie uit de zeven vragen ook aan bod, maar zeer verspreid door de tekst[44]. De vierde vraag - waarom schiep God Lucifer en de zijnen terwijl Hij wist dat ze voor de hel voorbestemd waren - wordt in een iets andere vorm ook gesteld door de leergierige 'clerc' van de *Dietsche Lucidarius*; het antwoord van de 'meester' is beperkter dan dat van de vierde zoon van Seghelijn: om een klinkende straf te geven voor hoogmoed[45]. Ook voor de vijfde vraag laat zich in deze tekst een gedeeltelijke parallel aanwijzen:

620 'Segt mi, meester, of ghijt gebiet,
Waerom en verloeste God niet
Dingelen die van den hemel vielen,
Alsoe wel als menschen zielen?'[46]

De overeenkomst met de vraag in de *SvJ* is treffend; het antwoord van de 'meester' gaat evenwel vooral in op het contrast tussen engel en mens in de zin van onsterfelijk versus sterfelijk[47]. Het verschil tussen rijk en

43 Cf. *Sidrac*, vraag 140 (Van Tol 1936, p. 107-108).

44 In dit verband is het interessant vast te stellen dat in het Brusselse handschrift waarin het excerpt uit de *Seghelijn van Jherusalem* werd opgenomen, ook een excerpt uit de *Dietsche Lucidarius* voorkomt (cf. Braekman 1969, p. 91). Heeft de maker van het handschrift een verband gezien, of vloeit het samenbrengen van beide excerpten enkel voort uit zijn particuliere interesse?

45 Cf. *Dietsche Lucidarius*, vss. 722-731 (Blommaert 1851, p. 9). Dat God Lucifer en de zijnen ook verdoemde als 'afschrikwekkend' voorbeeld voor de andere engelen komt bij een andere vraag van de 'clerc' ter sprake, vgl. vss. 644-657 (Blommaert 1851, p. 8-9).

46 Cf. Blommaert 1851, p. 8, onder stilzwijgende aanpassing van interpunctie en woordscheiding.

47 Cf. *Dietsche Lucidarius*, vss. 624-643 (Blommaert 1851, p. 8). De in de *Seghelijn van Jherusalem* aangevoerde verontschuldiging voor de mens - hij werd immers door de duivel in de gedaante van de slang verleid - komen we in dit antwoord van de 'meester' niet tegen, maar wel in een iets andere gedaante in de vss. 1111-1126 (Blommaert 1851, p. 14).

arm - onderwerp van de zesde vraag - is ook een van die zaken waarover de 'clerc' zich druk maakt, maar liefst drie vragen gaan over dit vraagstuk en de 'meester' geeft zeer uitgebreid antwoord[48].

De zevende vraag, over Gods almacht, is zeker ook niet volledig door de dichter van de *Seghelijn van Jherusalem* bedacht. In een van de twee spreukenverzamelingen in het Hulthemse handschrift lezen we de spreuk:

> Twee dinghen God niet doen en mach,
> Die ic wale doe alden dach:
> Ic ga wel tenen betren man;
> Ic sondeghe; des God niet en can[49].

De overeenkomst is niet volledig: slechts twee van de drie elementen worden hier gepresenteerd. Toch maakt deze parallel duidelijk dat de vraag zoals die in de *Seghelijn van Jherusalem* geponeerd wordt, ook buiten deze roman bekend was - dat het antwoord niet geheel hetzelfde is, doet daar niets aan af[50]. Als we het antwoord in het Hultemse handschrift evenwel als het 'traditionele' antwoord op deze vraag mogen beschouwen, dan is het afwijkende antwoord in de *Seghelijn van Jherusalem* wel significant ten aanzien van de auteursintentie: de autonomie van de menselijke vrije wil lag onze dichter kennelijk na aan het hart[51].

Hoewel ik geen tekst heb gevonden waarin alle zeven vragen in een vergelijkbare constellatie voorkomen, meen ik wel dat er een tekst valt aan te wijzen die voor de incorporatie van de vragen in de *Seghelijn van Jherusalem* van primordiaal belang is: de *Legenda aurea* en dan meer bepaald de Andreaslegende in deze verzameling. Daarin wordt verhaald hoe de duivel in de gedaante van een aantrekkelijke jonge vrouw poogt een bisschop te verleiden. Wanneer de bisschop en de vermomde duivel in het gezelschap van anderen aan tafel zitten, kan hij zijn ogen niet van de vrouw afhouden. Hij staat op het punt voor de verleiding te bezwijken om bij de eerst beste gelegenheid een oneerbaar voorstel aan de vrouw te doen, als er plotseling een pelgrim aanklopt. De bisschop stelt aan het gezelschap voor de beslissing over het al dan niet toelaten van deze onverwachte gast aan de vrouw over te laten, waarna deze op haar

48 Cf. *Dietsche Lucidarius*, vss. 2545-2608 en 2793-2844 (Blommaert 1851, p. 31 en p. 33-34).

49 Cf. Suringar 1886, p. 27-28.

50 De mogelijkheid dat deze spreuk in het Hulthemse handschrift ontleend werd aan de *Seghelijn van Jherusalem* kunnen we met zekerheid uitsluiten: zij gaat in deze vorm terug op het werk van de Duitse dichter Freidank uit het begin van de 13de eeuw. Vgl. Suringar 1886, p. 28.

51 Het belang dat de dichter aan het concept van de vrije wil hecht, blijkt ook uit de vss. 3686-3703, waarin Seghelijn 'mijmert' over de eigen verantwoordelijkheid van de mens t.a.v. de keuze voor hemel of hel (vgl. ook Claassens 1991, p. 254-256).

beurt voorstelt aan de pelgrim een zeer moeilijke vraag voor te leggen: kan hij die beantwoorden, dan mag hij binnen; indien hij dat niet kan, moet hij weggejaagd worden. Het voorstel wordt aangenomen en de vrouw/duivel formuleert de eerste vraag:

> Doe seide si: 'Men vraghe hem, welc dmeeste wonder es dat God noyt dede in ene clene dinc.' Men vraghes den pelgrijm ende hi seide: 'De menechfoldecheit ende de voorbarecheit der ansichten. Want onder alle de menschen die gheweest hebben van beghinne der werelt ende die toten inde vander werelt sijn selen en soudemen hen tween niet vinden dier ansichten alleens sijn souden. Ende in dat alte cleen ansichte soe heeft God alle de sinnen vanden lichame gheset.' Doe si alle hoorden sine andwoorde al verwonderende, soe seiden si dat dit een ghewareghe ende alte goede ontbindinghe was van dier questien. Doe seide dwijf: 'Men gheve hem ene andere, swaerre questie, [10va] daer wi bad in moghen gheware werden sine wijsheit. Men vraghe hem, waer deerde hoghere es dan den hemel.' Doe men den pelgrijm dat vraghede, soe seide hi: 'In den hoghesten hemel daer Cristus es. Want Cristus' lichame, die boven alle hemele es, hi es van onsen vleessche ghemaect ende ons vleesch es vander eerden. Ende om dat Cristus' lichame boven alle hemele es, ende om dat hi gheboren es van onsen vleessche, ende om dat ons vleesch vander eerden ghemaect es, soe es oppenbaer dat daer Cristus' lichame es, dat daer sonder twivel de eerde hoghere es dan de hemel.' De bode seide dat de pelgrijm seide ende si presen alle wonderleec sere sine antwoorde ende loofden sine wijsheit groteleec. Doe seide si weder: 'Men vraghe hem de derde questie, die alte swaer si ende verborghen ende swaer tontbindenne ende donker, dat wi alsoe sine wijsheit prueven moghen derdewerf, ende dat hi dan weerdech si dattene de bisscop te sijnre taflen ontfa. Men vraghe hem, hoe verre vanden hemele toter eerden es.' Doe men dies den pelgrijm vraghede, so seide hi den bode: 'Ganc tote den ghenen die di tote mi sant ende vraghet hem nerenstelekere hier af, want hi weet dat bad dan icke. Ende daer omme sal hi di daer bad af antwoorden. Want die plaetse mat hi doe hi vanden hemele inder hellen viel. Want ic en viel noyt van den hemele ende daer omme en matic noyt die plaetse. Want [10vb] dat en es negheen wijf, maer hets de duvel die hem verscepen heeft in een wijf.'[52]

52 Cf. de Andreaslegende in de Zuidnederlandse *Legenda aurea*-vertaling van de hand van de 'Bijbelvertaler van 1360', naar het zogenoemde Groenendaalse handschrift (Brussel, Koninklijke Bibliotheek Albert I, hs. 15.140), fol. 10rb-10vb. De afkortingen zijn opgelost en ongemarkeerd afgedrukt; een moderne interpunctie is toegevoegd; de spelling van *u* en *v* is genormaliseerd evenals het gebruik van hoofdletters. De correcties in het hs. zijn ongemarkeerd opgenomen. Een diplomatische editie van deze vertaling (met dit hs. als basishs.) is in voorbereiding. De Latijnse tekst is afgedrukt in Graesse 1890, p. 20-21.

Uiteraard verdwijnt de jongedame, alias de duivel, in het niets als de boodschapper het antwoord van de pelgrim - niemand minder dan de heilige Andreas - aan het wachtende gezelschap overbrengt.

Het lange citaat toont de verbluffende overeenkomsten tussen de vragen een, drie en twee van Seghelijn en de vragen die de duivel aan Sint Andreas laat overbrengen. In de antwoorden zijn grotere verschillen op te merken: zeker de derde vraag aan Andreas krijgt een heel ander antwoord in de *Seghelijn van Jherusalem* (waar het de tweede vraag is). Maar niemand zal de onmiskenbare gelijkenis hier ontkennen. Ik vraag mij af of het deze Andreaslegende niet was die de dichter op het idee bracht om het vraag- en antwoordspel in zijn gedicht te gebruiken[53]. Niet alleen de overeenkomsten op het inhoudelijke vlak geven aanleiding tot dit vermoeden, maar ook de wijze waarop in de Andreaslegende de vragen gebruikt worden in de narratieve constructie: ook hier zien we dat het stellen en beantwoorden van vragen instrumenteel is in de afwikkeling van de intrige[54]. De *Seghelijn*-dichter kan door de Andreaslegende gestuurd zijn in de conceptie van de vragen-episode, waarbij hij de drie vragen uit de legende overnam, ze aanvulde tot een zevental en bovendien de antwoorden erop aanpaste aan zijn eigen intenties[55]. Dat de dichter in deze aanpassingen leunt op materiaal dat hem elders in de *Legenda aurea* aangeboden werd, kan misschien afgeleid worden uit een vergelijking van de zesde vraag met de legende van Sint Johannes de Aalmoezenier. Daarin wordt de achtergrond van het verschil tussen rijk en arm prachtig tot uitdrukking gebracht, vooral in het ingebedde exempel over Petrus de Tollenaar[56]. Met het citaat uit de

53 Dat de dichter van de *Seghelijn van Jherusalem* bekend was met de *Legenda aurea* lijkt in het licht van zijn gebruik van ander hagiografisch materiaal meer dan aannemelijk, vgl. Janssens 1988, p. 116-124.

54 Ook in de Bartholomeuslegende in de *Legenda aurea* komt zo'n vraag- en antwoordspel ter ontmaskering van de duivel voor. Hoewel de gebruikte vragen overeenkomst vertonen - in de *Legenda aurea* wordt ter plaatse dan ook verwezen naar de Andreaslegende -, is de vormgeving toch zodanig dat ik de variant in de Bartholomeuslegende niet als voorbeeld voor de *Seghelijn*-dichter beschouw. Vgl. Graesse 1890, p. 545.

55 De mogelijkheid dat de dichter zo te werk is gegaan, kan wellicht ook afgeleid worden uit het hierboven genoemde accentverschil dat er tussen de drie eerste vragen en de vier volgende bestaat.

56 Cf. Graesse 1890, p. 126-133, het exempel op p. 127-128. Vgl. ook de legende van Sinte Paula, waarin dezelfde thematiek aan de orde komt, onder verwijzing naar 2 Kor. 8: 13-14 (cf. Graesse 1890, p. 135-140, m.n. p. 138).

Zuidenederlandse *Legenda aurea*-vertaling dat ik hierboven gaf, wil ik overigens niet suggereren dat de *Seghelijn*-dichter daadwerkelijk bekend was met deze vertaling; dat is onderwerp van verder onderzoek.

Een interpretatiesleutel voor de hele tekst?

Uit de 'gemengde herkomst' en de betekenis *in se* van de passage van de zeven vragen en antwoorden kunnen we afleiden dat de dichter zijn publiek in ieder geval voor vol aanzag[57], maar daarmee is het nog steeds niet duidelijk wat de betekenis van de passage voor het geheel van de tekst is.

Daarvoor wil ik graag een Middelnederlandse Arturroman in de beschouwing betrekken. Het lijkt mij namelijk zeer plausibel dat de betreffende passage in de *Seghelijn van Jherusalem* dezelfde functie heeft als de Fortunadroom in *Arturs doet*. In deze Arturroman - de laatste deeltekst van de fameuze *Lancelotcompilatie* - is Fortuna de drijvende kracht achter de handelingen in heel het verhaal, maar zij treedt daarin slechts eenmaal in hoogsteigen persoon op, juist tegen het einde van het verhaal. In de verzen 10.719-10.772 wordt een droom beschreven die Artur aan de vooravond van de beslissende slag bij Salesbiere heeft. Daarin verschijnt Fortuna aan hem en ze maakt hem duidelijk dat hij boven op haar rad zit. In een korte dialoog verklaart Fortuna aan Artur de betekenis van het rad en de onvermijdelijkheid van zijn rondgang, waarmee zij Artur te kennen geeft dat het einde van zijn heerschappij nakende is. Dan werpt ze hem met kracht neer[58]. Wackers veronderstelt dat met dit persoonlijke optreden van Fortuna aan het einde van het verhaal het publiek de bril aangereikt krijgt waarmee het in retrospectief het gehele verhaal moet bezien:

> Vanaf het begin is haar [Fortuna, GC] hand herkenbaar, maar de auteur laat haar ingrijpen in het begin van het verhaal slechts verhuld zien. Wanneer op het eind Fortuna 'in levenden lijve' ten tonele verschijnt, krijgt de lezer de informatie die hem in staat stelt het hele verhaal (achteraf) in het juiste perspectief te zien[59].

57 Hij lijkt aan te sluiten bij een tendens tot laïcisering van scholastieke theologie, vgl. Warnar 1993, p. 40-42.

58 Cf. Jonckbloet 1846-1849, dl. II, p. 259.

59 Cf. Wackers 1977, p. 31-32, citaat op p. 32. Wackers bouwt hier voort op het werk dat Frappier voor de *La Mort le roi Artu* verrichtte (Frappier 1972, 258-288, vooral p. 264-266).

Een vergelijking met de *Seghelijn van Jherusalem* dringt zich op. Een verschil is natuurlijk dat de Fortunadroom in *Arturs doet* niet gemarkeerd is op het formele niveau, maar de tegenstelling tussen het verhulde en het persoonlijke optreden van Fortuna zou hier eventueel begrepen kunnen worden als een markering op het inhoudelijke niveau. Veel belangrijker is echter dat in beide teksten voor het narratieve hoogtepunt van het verhaal een opmerkelijke passage opgenomen is, die het publiek op het spoor van de auctoriële intenties wil zetten[60].

Als mijn hypothese hout snijdt, dan rest op dit moment nog de vraag: welk interpretatieperspectief biedt de *Seghelijn*-dichter aan zijn publiek? Wat is dan de centrale idee - zeer pregnant uitgedrukt in de zeven vragen en antwoorden, maar idealiter alle geledingen van de tekst dominerend? Het spreekt voor zich dat ik dat hier enkel tentatief kan formuleren: alle details van de tekst erin betrekken zou het raamwerk van dit artikel verre te buiten gaan. Maar een poging - al is het er een waarop een zware hypotheek rust - wil ik toch wagen.

De dichter stelt God voor als heer en meester in Zijn Schepping, waarbinnen de mens een bijzondere plaats inneemt. Het is de goddelijke wijsheid die de regels binnen de Schepping heeft gesteld en het fundament van de moraal vormt. Gods besluitvorming is daarbij altijd gebaseerd op de beste en wijste overwegingen, ook al zijn die voor de mens niet altijd even inzichtelijk. God blijft handelend optreden in Zijn werkstuk: Zijn eniggeboren zoon stierf aan het kruis om de mens - niet de gevallen engelen - te verlossen. Met het godgegeven geschenk van de vrije wil is de mens een relatieve vrijheid ten opzichte van God ingeruimd: als onlosmakelijk deel van de Schepping, die enkel God van begin tot einde overziet, mag, nee moet de mens telkens weer kiezen tussen goed en kwaad, tussen hemel en hel, tussen zijn eigen begeerte en Gods wil. De juiste keuze, voor geloof, hoop en liefde, brengt de mens dichter bij God; de verkeerde keuze, voor een hovaardige eigenwaan die de moeder van alle zonden is, brengt de mens dichter bij Lucifer en de zijnen.

Seghelijns tocht door de wereld op weg naar het eeuwige leven is er een van het vinden van een balans tussen de goddelijke almacht en

60 Het lijkt mij niet ondenkbaar dat het koningsspel in het elfde boek van de *Roman van Heinric ende Margriete van Limborch* op dezelfde wijze benaderd moet worden, maar daarvoor wil ik graag de dissertatie van Lieve de Wachter over deze roman afwachten. Zij wees mij overigens op het frappante gegeven dat dit koningsspel eveneens in de bewerkte vorm van een excerpt buiten de eigenlijke tekst nog heeft gefunctioneerd, namelijk in 's-Gravenhage, Koninklijke Bibliotheek, hs. 75 H 57.

voorbeschikking enerzijds en de inbreng van zijn eigen vrije wil anderzijds: Seghelijn moet leren zich te schikken naar de wil van God en wel uit overtuiging. Onze held is zeer goed toegerust voor zijn leven - denk aan de hierboven besproken gaven die hij bij zijn geboorte van de drie profetessen krijgt -, maar een dergelijk goed begin betekent niet dat de levenstocht rimpelloos verloopt, zoals de dichter in een rechtstreeks tot het publiek gerichte *vox poetae* aan de omschrijving van de derde geboortegift toevoegt:

Die derde ghift was hem ghegheven,
Dat hi int einde so soude leven,
Dat hi ten hemel soude varen mede
Met vruechde inder engelen stede.
Als ghi alle hoeren sult
Eer distorie wort vervult,
Want hem vele overghinc[61].

Het spreekt voor zich dat er nog wel het een en ander moet gebeuren, anders valt er geen verhaal te vertellen. En het is Seghelijns menselijkheid - zijn vrije wil! - die ervoor zal zorgen dat hij zal afdwalen van het glorieuze pad dat voor hem uitgestippeld lijkt. Seghelijns zondeval met de zeven jonkvrouwen moet uitgeboet worden, een penitentie van vijftien jaar kerker zal hem weer verzoenen met God en diens plannen en wensen. Dat hij weer in Gods genade wordt aangenomen, impliceert niet dat hij verder geen deel meer uitmaakt van Gods wereld met zijn verrassingen en beproevingen: uiteindelijk zal hij, onwetend en in een vlaag van al te menselijke woede, toch zijn beide ouders om het leven brengen, zoals voor zijn geboorte reeds was voorspeld.

Uiteraard is de *Seghelijn van Jherusalem* niet enkel het verhaal van Seghelijn. Ook in de andere personages heeft de dichter zijn visie op de verhouding God-mens, en op de plaats van de mens in de door God ingerichte schepping tot uitdrukking gebracht. Voor de dichter lijkt er nauwelijks een grens te bestaan tussen theologie en politiek: alle personages - Seghelijn voorop - worden geschilderd als in mindere of meerdere mate bijdragend aan de vestiging van een theocratie waarin God de orde heeft vastgelegd, waarin Zijn plaatsvervan-

61 Cf. Verdam 1878, p. 4. Verdams lezing is hier niet geheel onproblematisch: vss. 245-246 zijn afkomstig uit de drukken en hij laat er vss. 247-249 uit het Berlijnse hs. op aansluiten. De editie wijkt hier dus duidelijk af van de formuleringen in de bronnen, mijn argumentatie moet hier dus onder voorbehoud gesteld worden.

ger de hoogste autoriteit op aarde is en waarin zeker geen plaats is voor anders- of ongelovigen. Die worden hard aangepakt en het excessieve geweld dat daarbij wordt gebruikt, bijvoorbeeld door de Zeven Vroeden tegen de verrader Gaures, is gefundeerd in de goddelijke wil[62].

Ik denk dat de *Seghelijn van Jherusalem* zich vanuit dit perspectief heel goed als een coherente tekst laat lezen. Maar deze samenhang moet dan niet zozeer gezocht worden op het vlak van een 'horizontale' causaliteit (en onze Aristotelisch gefundeerde esthetica zoekt graag naar oorzaak en gevolg in de handelingen der personages), maar veeleer in andersoortige, 'verticale' relaties die zichtbaar worden wanneer we de vraag stellen naar hoe een welbepaald verhaalelement bijdraagt aan het tot uitdrukking brengen van deze centrale idee.

Slotbeschouwing

In retrospectief: welke bril krijgt de onderzoeker opgezet door de hierboven geformuleerde en beargumenteerde hypothesen? Om te beginnen meen ik dat de uiteenzetting een nieuwe impuls geeft aan het reeds vergevorderde onderzoek van de bronnen achter de *Seghelijn van Jherusalem*. Niet enkel de reeds door Janssens aangewezen tekststructurerende ontleningen vanuit het hagiografische domein kunnen eventueel verklaard worden met de aanname dat de *Seghelijn*-dichter goed bekend was met de *Legenda aurea*. Ook op het niveau van de secundaire motieven kan deze verzameling heel wel als bron gefungeerd hebben. Een verdere vergelijking van de *Seghelijn van Jherusalem* met de *Legenda aurea* lijkt meer dan wenselijk.

62 De woorden die de 'naen' spreekt tegen Seghelijn als de gesel begint te bloeden in zijn aanwezigheid, lijken mij een sleutelpassage te zijn:

> Dats een teken dat ghi soudt dencken
> Om Gods passie, ende soudt wreken,
> Beide doot slaen ende steken
> Goed vianden daer ghi moeght,
> Ende daerbi soude sijn verhoecht,
> Die passie ontfinc voer die werelt wijt;
> Want ghire toe vercoren sijt.'

De vss. 3359-3360 ontbreken in de Gentse incunabel, de vss. 3360-3361 zijn in het Berlijnse hs. anders dan in Verdam (vgl. Van de Wijer 1983, dl. II, p. 95 met Verdam 1878, p. 45). Daarmee blijft de essentie van deze verzen overeind: Seghelijn moet de Kruisdood met bloed wreken. Overigens, op vele andere plaatsen in de tekst worden Seghelijns slachtpartijen expliciet toegeschreven aan God.

Ook de vraag die ik elders gesteld heb, naar de positie van de auteur, gerelateerd aan de mate waarin voor hem de ideeënwereld van de (christelijke) Latinitas toegankelijk was, wint aan belang[63].

Maar terwijl ik toen door het gekozen interpretatiestandpunt mij noodzakelijkerwijs moest beperken tot het blootleggen van één betekenislaag, meen ik dat de hierboven geschetste benadering het zicht opent op een interpretatie die veel meer kan insluiten en bovendien recht doet aan de eigen compositiewijze en esthetica van deze Vlaamse dichter uit het midden van de veertiende eeuw. De eenheid van zijn tekst zal veeleer op het niveau van de betekenis gevonden worden, dan op het niveau van de narratieve structuur. De betekenis is belangrijker dan de vorm, en daarom moeten we ons niet laten verleiden tot het al te zwaar aanzetten van het ontbreken van een eenheid in de narratieve structuur - daarmee zouden we opnieuw onze esthetica aan de tekst opdringen.

Een nieuwe, omvattende interpretatie van de *Seghelijn van Jherusalem* is naar mijn mening het meest gediend met een aanpak in de vorm van een exegetisch commentaar, waarin van episode tot episode, van passus tot passus, en soms van vers tot vers bekeken wordt hoe alle details van deze facettenrijke roman verbonden kunnen worden aan elkaar, in onderschikking aan de centrale idee die in de episode van de zeven vragen tot uitdrukking wordt gebracht. Maar of dat voor *alle* verhaalelementen op bevredigende wijze zal lukken, durf ik hier niet hardop te beweren.

G.H.M. CLAASSENS
(K.U. Leuven)

Summary

After its publication in the 1878 edition, the fourteenth-century chivalric epic *Seghelijn van Jherusalem* has acquired a bad reputation in the field of research: the text lacks structure and coherence at the narrative level and is to be considered as a degenerate imitative effort. The present article rejects this characterisation, based as it is on the idealised aesthetic prejudices of Romanticism. This aesthetic is firmly Aristotelian in its causal determination and fails to do justice to medieval conceptions which favour meaning over form. By analysing a special, formally marked passage in the Seghelijn epic with specific intent on the work's central thematic concern, this essay proposes to unveil the text's interpretative perspective. This enables the reconstitution of unity and structural coherence at the level of menaning, an approach more properly attuned to medieval conceptions of literature.

63 Vgl. Claassens 1991, p. 264-266.

Bibliografie

Andringa 1996: M. Andringa, ‘De zwerftocht van een schild. Achtergrond en betekenis van Darius' schild in ‘Alexanders Geesten’, in: *Queeste* 3 (1996), p. 98-106.
Blommaert 1851: Ph. Blommaert, *Oudvlaemsche gedichten der XIIe, XIIIe en XIVe eeuwen*. Deel III. Gent 1851.
Braekman 1969: W.L. Braekman, ‘Middelnederlandse didactische gedichten en rijmspreuken’, in: *Verslagen en mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie* 1969 (afl. 2), p. 79-111.
Brown 1992: S.F. Brown, ‘Abelard and the Medieval Origins of the Distinction between God's Absolute and Ordained Power’, in: M.D. Jordan and K. Emery Jr. (eds.), *Ad litteram. Authoritative Texts and Their Medieval Readers*. Notre Dame/London 1992, p. 199-215.
Claassens 1991: G.H.M. Claassens, ‘Die kerstenwet stercken.
Kruisvaartideologie en -kritiek in de *Seghelijn van Jherusalem*’, in: *TNTL* 107 (1991), p. 235-273.
David 1858-1859: J. David, *Rymbybel van Jacob van Maerlant*. 3 dln. Brussel 1858-1859.
Evans 1991: G.R. Evans, *Language and Logic of the Bible: the earlier Middle Ages*. Cambridge etc. 1991 [1ste druk 1984].
Franck 1882: J. Franck, *Alexanders Geesten, van Jacob van Maerlant*. Groningen 1882.
Frappier 1972: J. Frappier, *Etude sur la Mort le roi Artu*, roman du XIIIe siècle, dernière partie du Lancelot en prose. [derde, herziene druk] Genève 1972.
Graesse 1890: Th. Graesse, *Jacobi a Voragine, Legenda aurea, vulgo historia lombardica dictum*. Breslau 1890 [fotogr. rpt. Osnabrück 1969].
Janssens 1963: J. Janssens, *De Mariale persoonlijkheid van Jacob van Maerlant*. Antwerpen 1963.
Janssens 1988: J.D. Janssens, *Dichter en publiek in creatief samenspel. Over interpretatie van Middelnederlandse ridderromans*. Leuven/Amersfoort 1988.
Jonckbloet 1846-1849: W.J.A. Jonckbloet, *Roman van Lancelot, (XIIIe eeuw)*. Naar het (eenig-bekende) Handschrift der Koninklijke Bibliotheek, op gezag van het Gouvernement uitgegeven door -. 2 dln. 's-Gravenhage 1846-1849.
Jones 1948: A.H.M. Jones, *Constantine and the conversion of Europe*. London 1948 [rpt. Toronto 1994].
Lindberg 1992: D.C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science. The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450*. Chicago and London 1992.
Menache 1990: S. Menache, *The Vox Dei. Communication in the Middle Ages*. New York/Oxford 1990.
Meyer en Suntrup 1987: H. Meyer en R. Suntrup, *Lexikon der Zahlenbedeutungen im Mittelalter*. München 1987.
Oosterman 1995: J.B. Oosterman, *De gratie van het gebed*. Overlevering en functie van Middelnederlandse berijmde gebeden. 2 dln. Amsterdam 1995.
Van Oostrom 1996: Frits van Oostrom, *Maerlants wereld*. Amsterdam 1996.

Serrure 1861: C.P. Serrure, ‘Zeven vragen van Seghelijn van Jerusalem’, in: *Vaderlandsch Museum* 4 (1861), p. 144-148.
Smalley 1964: B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Notre Dame 1964 [rep. van Oxford 1952].

Snellaert 1869: F.A. Snellaert, *Nederlandsche gedichten uit de veertiende eeuw van Jan Boendale, Hein van Aken en anderen*. Brussel 1869.
Suringar 1886: W.H.D. Suringar, *Middelnederlandsche Rijmspreuken II*. Leiden 1886.
Van Tol 1936: J.F.J. van Tol, *Het boek van Sidrac in de Nederlanden*. Amsterdam 1936.
Troelstra 1901: A. Troelstra, *De toestand der catechese in Nederland gedurende de vóór-reformatorische eeuw*. Groningen 1901.
Troelstra 1903: A. Troelstra, *Stof en methode der catechese in Nederland vóór de reformatie*. Groningen 1903.
Verdam 1878: J. Verdam, *Seghelijn van Jherusalem, naar het Berlijnse handschrift en den ouden druk (...) uitgegeven door...* Leiden 1878.
De Vries en Verwijs 1861-1879: M. de Vries en E. Verwijs (eds.), Jacob van Maerlant, *Spiegel historiael*. 3 dln. Leiden 1861-1879.
Wackers 1977: P. Wackers, *Arthurs dood. Een inleiding tot de Lancelotcompilatie, met name tot het laatste boek*. Interne publikatie K.U. Nijmegen 1977.
Warnar 1993: G. Warnar, 'Biecht, gebod en zonde. Middelnederlandse moraaltheologie voor de wereldlijke leek', in: Th. Mertens e.a., *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*. Amsterdam 1993, p. 36-51.
Van de Wijer 1983: I. van de Wijer, *Segheliin. Codicologische, bibliografische en tekstkritische studie en editie*. 2 dln. Leuven 1983 [onuitgegeven dissertatie K.U. Leuven].
Van de Wijer 1984: I. van de Wijer, 'Segheliin van Jherusalem. Tekstoverlevering van een Middelnederlands ridderdicht', in: *Quaerendo* 14 (1984), p. 273-304.